

中世イタリアのヒューマニズム

—『神曲』にみられる愛と知性—

前 田 信 剛

13世紀後半から14世紀前半にかけてのルネッサンス前夜のヒューマニズムの運動は、当時、ようやくラテン文化に持ち込まれ始めたオリジナルテキストに基づくギリシャ古典を受容することから始まった¹⁾。いわゆる人文主義とは、中世のキリスト神学の束縛から人間を解放し、自由の獲得をめざすことをその目的とした。

ところが、初期ルネッサンスにおけるヒューマニズムの人間に対する認識は、神学の概念から自立したものではなく、伝統的な神認識の中に存在するものであった。よって、人間の自由や尊厳は神に保障されたものであって、神に敵対するものでは決してなく、神の恩寵から生じる愛の意思表示であると考えられた。

例えば、トマス・アキナス（Thomas Aquinas 1224/25-74）は、従来、神学の中心を占めていた教父神学から新プラトン主義に続くスコラ学の風潮の中に、当時、招来されつつあったアリストテレス（Aristoteles 前384-322）などによる自然哲学を調和させることによって、神のもとに保障されるべき人間性の自由を表現した²⁾。ボナヴェントゥラ（Bonaventura 1217/21-74）は、やはり哲学に関しても、それを自立した学問としては認めず、神学の範疇における人間理解の一手段に過ぎない物として、存在対象、いわゆる人間を含むすべての存在を絶対者である神から客観化して論理的に分析することを強く否定した。そして、人間の理性は信仰の光の下に存在するものであり（照明説³⁾）、人間の認識は神への上昇の道として行われることから、それらは、すべて神学の中に含まれるものであると規定した⁴⁾。

1) クラウス・リーゼンフーバー著、矢玉俊彦・佐藤直子訳『西洋古代・中世哲学史』平凡社、2000年、P263

2) 同上 P305

3) アウグスティヌス著、服部英次郎訳『告白』下 第十卷第二十七章、岩波文庫、1976年、P51

4) クラウス・リーゼンフーバー 前掲書、P271、P272

しかしながら、皇帝権・教皇権の失墜、市民階級の活躍による封建社会体制の崩壊などによる中世社会の危機と変革は、国家の分立を人々に意識させ始めた。そして、これらの影響は、哲学・文学などの学問（「中世の三学・四科⁵⁾」）の世界にもおよび、結果的にそれらの世俗化を加速させた。このような時代背景の中で、人間性の確立を目的としたヒューマニズムが、宗教的超越性を乗り越え、それを否定する方向を目指すことは当然の推移であった。神学の論述への応用を目的として、アリストテレスなどのギリシャ哲学を積極的に導入した神学者たちの功績が、逆に異教徒の哲学・文化に対する研究者たちの興味を呼び覚まし、ヒューマニズムの運動への下準備となったことは、大変皮肉なことであった⁶⁾。

さらに、ルネッサンス中期になると、ギリシャ古典の研究の進歩にともなって急速に原典への回帰運動が起こり、オリジナルテキストの研究が活発化した⁷⁾。これらの研究は、結果的に、神学と哲学の分離のための多数の題材を提供することとなった。

フィチーノ（Marsilio Ficino 1433-99）は、霊魂と古典時代の音楽のハーモニーの関係について言及しており⁸⁾、後のカンパネッラ（Tommaso Campanella 1568-1639）は、宇宙論に関して、天体の運動による物質に対する影響について論述している⁹⁾。彼らによって、次第に神学の範囲を超えたア・プリオリーな概念分析が進められ、信仰と知性は、神学によって関連付けられていた経験と概念を取り払い、神学と他の学問は、徐々に分離へと向かうのである。

文学に関しては、トゥルヴァドゥール文学によるプロヴァンス詩に影響を受けた古典詩のテクニクによって表現される抒情詩が発展し、主流となった。そして、このスタイルは「清新体」（“la dolce stile nuova”）と名づけられ、13世紀以降のルネッサンス文学の方向性を暗示した。また、所謂、その主題はギリシャ古典への回帰運動に少なからぬ影響を受けており、新プラトン主義による理想的な愛を描くことを理想とするものであった¹⁰⁾。

5) 「文法」・「弁証」・「修辞」の3つを「三学」, 「算術」・「幾何」・「天文」・「音楽」の4つを「四科」とし、これらは、中世において、最も大切な学問とされた。

6) イタリアのヒューマニズムについては、E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Bari (1952) (『イタリアのヒューマニズム』 清水純一訳 創文社 1981年) に詳しい。

7) ギリシャ古典の研究については、フィレンツェ公会議 (1431-45) が一つの契機となったが、それと前後して、ギリシャよりオリジナルテキストを持ち帰った幾人かの学者がいる。その一人チリアコ・ダンコーナ (Ciriaco d'Ancona 1391頃-1452/55) の功績が大きい。彼の伝記については、G. B. De Rossi, “De Cyriaco Pizziccolli Anconitano”, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae*, 2, Roma (1888) に詳しい。

8) D・P・ウォーカー著、田口清一訳『ルネッサンスの魔術思想』平凡社、1993年

9) トンマーゾ・カンパネッラ著、澤井繁男訳『ガリレオの弁明』ちくま学芸文庫、2002年
Campanella, *Apologia di Galileo*, Strenna, Torino (1969)

10) ルードルフ・ボルヒャルト著、小竹澄栄訳『ダンテとヨーロッパ中世』みすず書房、1995年

このような哲学や文学の世俗化傾向の風潮の中で、各地方におけるナショナリズムの興隆とともに、言語についても当時のヨーロッパの中心言語であったラテン語離れが始まり、地方性豊かな方言に対しての人々の意識が徐々に高まり始めた。それは、文学作品などの読者が、従来のラテン語を理解するような一部の選ばれた人々（支配階級、貴族、豊かな中産階級・知識階級）だけではなく、一般大衆にまで広がったことにも起因するのである。

ダンテ（Dante Alighieri 1265-1321）の『神曲』（“La divina commedia”）は、このような初期ヒューマニズムから中期ヒューマニズムへの過渡期を代表する最も初期の文学作品の一つである。それは、ラテン語ではなく、俗語であったトスカナ語（イタリア語）で書かれたことによって、文学の世俗化を推し進め、ヒューマニズムの運動のさがけとなった¹¹⁾。

ただし、現在では、ペトルカ（Francesco Petrarca 1304-74）、ボッカッチョ（Giovanni Boccaccio 1313-75）とならんで、イタリア初期ルネッサンスを代表する文学者の一人と評されるダンテではあるが、当時は、他の二人ほどの高い名声を得ることは出来なかった。

例えば、『神曲』についても、彼の死後、ボッカッチョによる最初の『神曲』講義によって初めて世間一般に紹介されたのであって、それまでは、一部の近親者によって知られているに過ぎなかったのである¹²⁾。その他についてもダンテの死後、散逸していたものを後世になって収集された作品が多数見られる¹³⁾。

しかしながら、彼が『神曲』に描いた地獄から天国に至る世界に含まれる、神学的、哲学的、或は、文学的エッセンスは、賛否両論をふくめて、その後のヒューマニズムに少なからぬ影響を及ぼしたことは紛れもない事実である。とりわけ、『神曲』に表現される宗教観、人間観は、それ以降の哲学や文学を含めた芸術の分野に沸き起こったヒューマニズムの運動に対して、神と人間の関係についての一つの指標を提供することとなった。

11) ダンテは、未完の論文『俗語論』（“De vulgari eloquentia”）において、ラテン語に対する俗語の問題を扱っており、イタリア語の方言について言及している。

12) ボッカッチョは、日頃、『神曲』を一般に公開講演をしたいと願っていたが、ついに、1373年10月23日より、フィレンツェのサン・ロレンツォ教会において「地獄」の講義を開始した。病気のため志半ばにして、中止せざるを得なくなったとはいえ、『神曲』の一般化に大きく貢献した。

13) ダンテは、政治的な問題によって、フィレンツェを追放された。よって、それ以前の著作は、全く散逸してしまった。今あるテキストは、後世になって、ダンテ研究者などによって収集されたものである。『神曲』に関しても散逸を逃れた唯一のテキストであるが、現在残っている物は、フィレンツェのオリジナルではなく、後世の写本である。

以上のようなイタリア・ルネッサンスにおけるダンテの立場に配慮しつつ、『神曲』に描かれる神と人間の対立と融和の問題を考察していきたい。

＊

最初に、同時代のイタリア文学の傑作とされるボッカッチョの『デカメロン』(“Decamerone”)との比較によって、『神曲』の文学的な特徴を明らかにしたい。

これまでも、『神曲』は『デカメロン』としばしば比較対照されてきた。それは、ボッカッチョが、『デカメロン』に描かれている数々の素材(登場人物など)について、多くのヒントを『神曲』から得ているというテキストの相似性という一面よりも、むしろ、当時のヒューマニズムにおいて、両者が対極的な側面を持つことによるのではないと思われる。

その点については、両者の選択した執筆スタイルにおいて、表現方法の方向性の相違として明らかである。つまり、『神曲』が、すでに、詩体としては古いスタイルになりつつあったソネットを採用することに対して、(当時は、韻文[バッラータ]が中心であった)『デカメロン』は、新しいスタイルであった散文による。

確かに、『デカメロン』以前の初期ルネッサンスにおいても散文による多数の著作が認められる。例えば、ダンテ自身、『新生』(“Vita nuova”)や『饗宴』(“Convivio”)などに散文の形態を取り入れ、それを主体とした詩集をこの世に送り出している¹⁴⁾。ただし、その中に描かれる主題は大いなる永遠の愛(「新プラトン主義」による恋愛術に基づくもの)であり、現実的ではない理想の世界を描く恋愛詩であった。要するにダンテは、内容的には、「清新体」の優雅さや調和を取り入れながら、その表現形態を散文に移し変えることを試みたのであって、そこに描かれる主題は、まさしく「清新体」に影響を受けた理想の世界を描くものであった。

対して、ボッカッチョは、『デカメロン』において、新しい散文のスタイルを確立することに挑戦する。例えば、文章形態に関しては、最初に章立てを確立して完全文として構成することを意識した。そして、その中に一つ一つの主要概念を独立した形で存在させ、その周囲に論理的に他の構造物を加えながら文章を構築するのである。そして、そこに表現される主題は、神秘的な非日常ではなく、まさしく躍動的な日常

14) 『新生』(“La vita nuova”), 『饗宴』(“Il convivio”)は、ともに『神曲』とならぶダンテの代表作である。これらに見られるベアトリーチェに対する愛の問題や、政治についての倫理問題は、『神曲』に多大な影響を与えている。

であるので、一般読者にとっても非常に理解しやすい。この点において、『デカメロン』は、『神曲』よりも現実的で人文的であるといえよう。

現実面におけるダンテの興味の対象が、当時のフィレンツェの政治に対しての関心、つまり教皇権力と皇帝権力の問題を理想主義の下に描き、そこで、現実の世界の権力と理想の世界（神の世界）の分離という壮大なアンチテーゼを当時の社会に提示することに対して、『デカメロン』に描かれる世界は、誰も知らない神の理想の世界ではなく、誰もが知っている身近な俗世間のゴシップであった。

さらに言うならば、『神曲』では、その物語の主体は神の世界であり、人間を理想世界である神の国（天国）に引き上げることを目的とする。人々の興味の対象が、神のもとでの対象としての人間の存在であることに対して、『デカメロン』では、その主体をあくまで人間自身においている。ボッカッチョにとっては、天国などへの興味は放っておいて、地上から離れず、取り扱う問題はすべて現実の世界の中に含まれる¹⁵⁾。

このような両者の比較によって、ダンテからボッカッチョへのヒューマニズムの近代化への潮流を読み取ることが可能であろう。つまり、ヒューマニズムとは、その物語の中に描かれる主体を上から引きずり降ろし、神の絶対性よりも人間の不完全性（本能）を見つめることによって、人間の存在を主観的に捉えることをその第一の目的とするからである。

以上の点において、しばしば、『神曲』は、いまだ神学の束縛を離れ得ない、後世に対する文学的な影響力を持たない独自性のみの初期ヒューマニズムのスペクタクルとして軽視されることがある¹⁶⁾。ところが、その構成を細かく考察した場合、その文章の主題には、スコラ神学（特に、トマス神学）による神の深遠性とヒューマニズム（ギリシャ哲学・文学）による人間の現実性という、両者の微妙なバランス関係に内在する対立と融和の二面性が表現されており、ダンテは、必ずしも人間性を粗末に扱って、神学にすべてを委ねていた訳ではないことが理解できる。

これらの問題については、『神曲』の文章構造について簡単に説明した後に、幾例かのイタリア語訳の引用と、それに対応する日本語訳によってダンテの人間観を基に

15) ダンテ、ボッカッチョ両者の文学的比較については、N. Sapegno., *Storia letteraria del Trecento*, Milano e Napoli (1963) に詳しい。

16) ボルヒャルトは、ブルクハルトのルネサンス概念が明らかに誤りであることを痛烈に批判して、ダンテのイタリア詩に対する影響を否定する。そして、「ダンテの扱う主題は、常に未来を目指さず、失われた過去に向かっている。」（ルードルフ・ボルヒャルト著、小竹澄栄訳『ビサ：ある帝国都市の孤独』みすず書房、1992年、序文）と指摘する。ただし、それは『神曲』の文学的価値を否定するものではない。

考察したいと思う。

＊

『神曲』は、「地獄」(Inferno)、「煉獄」(Purgatorio)、「天国」(Paradiso)の三篇で構成されており、これら三界をダンテ自身が、それぞれの世界を象徴する案内人と共に、一週間で旅をするという物語である。

まず、地獄は、第一圏谷(Limbo 辺獄)から第九圏谷(Cocito コキュトス)までの九段階に分かれており、多数の罪人がそこで罰せられている。圏谷の数字が大きくなるほど罪深く、徐々に地球の中心に近づいて行く。そして、その底辺には、ルチーフエロ(Lucifero 悪魔大王)が、腰まで埋まっており、そのあたりが地球の中心、つまり、重力の集まる場所とされている。

そこから地球の反対側に抜けた場所が、煉獄の山であり、煉獄前地(Antipurgatorio)、第一の環道(Superbi)から第七の環道(Lussurioso)、そして、地上楽園(La divina foresta del paradiso terrestre)まで上り続ける。

その後、「天国」では、第一天(Della Luna)から第十天(Empireo)へと、徐々に信仰による輝きを増しながら上昇し、最後に、祝福された人々(nove cori)、天使、そして、三位一体の神秘(luce di Dio-trinità)に表れる神の恩寵を観るのである。

この物語を構築する上で、ダンテは綿密に各篇のバランスを重視しており、これら三篇はそれぞれ地獄篇、序1歌を含む34歌、4720行、煉獄篇33歌、4755行、天国篇33歌、4758行と、ほぼ等しい長さに計算され極めて厳格に構成されている。

ダンテは、その中に含まれる多数の寓話(allegoria)、直喩(similitudine)、隠喩(metafora)、引用(citazione)を駆使して、さらに、前後して現れる数々の伏線を用いながら、物語にリズムに富んだ起伏をつけることに成功している¹⁷⁾。

17) 『神曲』の詩体の構成は、テルツァ・リーマ(terza rima)と呼ばれ、1行ずつの11音節(sillaba)が3行で一組となって、中央の行の連鎖韻(incatenata)で、前後の行を結びつける。そして、最終行が、最後の韻をふんでいる。すなわち aba, bcb, cdc, ---- xyx, yzyz. と、最後まで続き、各篇の最終行は、例外なく、「星」(stella)で終わる。ダンテが、テルツァ・リーマを取り入れたのは、フィオーレのヨアキム(Gioacchino da Fiore, 1135頃-1202)による中世神秘主義の数概念に従っている。つまり、3行一組という詩体は、三位一体(trinità)を暗示している。そして、「地獄」・「煉獄」・「天国」という3篇からなる構造、各篇が33歌($3 \times 10 + 3$)から構成されること、「地獄」には、序1歌が加えられることから、合計100歌(10×10)によって構成されることは、当時の聖数であった1と3、そして、完全数10を意識している。これは、さらに『神曲』の旅が、1300年ジュビレオ(大聖年)のバスクア(復活祭)の木曜から聖金曜日の間に始まることによっても暗示される。

*

所謂、『神曲』はキリスト教文学である。よって、キリスト教の神が絶対者として理解されることは言うまでもない。それにも拘らず、ダンテは、キリスト教の神と、ギリシャ神話の神を並行して交互に登場させて、両者をあたかも同列の者のように紹介する。このような表現は、神学の範囲においては特徴的であるといえよう。ただし、文学的には、このような一見矛盾するような構成は文章全体に緊張感を与えており、その結果、互いの神の持つ神秘性をさらに際立たせて、物語に生き生きとした臨場感を与えている。

次に、以上のような特徴が最もよく表れた例を挙げて、ダンテの神概念について考察したいと思う。

Vedea colui che fu nobil creato
piú ch'altra creatura, giú dal cielo
folgoreggiando scender, da l'un lato.
Vedea Briareo fitto dal telo
celestial giacer, da l'altra parte,
grave a la terra per lo mortal gelo.
Vedea Timbreo, vedea Pallade e Marte,
armati ancora, intorno al padre loro,
mirar le membra de' Giganti sparte.
Vedea Nembròt a piè del gran lavoro
quasi smarrito, e riguardar le genti
che'n Sennaàr con lui superbi fuoro.

Purg., XII, 25-36

見ると道の片方には、他のものよりもはるかに
高貴に創られた者が、稲妻のように
天からまっさかさまに落ちた図が刻まれていた。
見るともう一方の側にはブリアレーオ（ブリアレオス）が、
神の矢に射ぬかれて、死の寒さに凍えて
重たい図体を地面の上に横たえていた。

見るとティンブレーオ（アポロ）やパラード（ミネルヴァ）や
 マルテ（マルス）が武装したまま父を取り囲み、
 粉々になった巨人たちの手足を見つめていた。
 見るとネンブロット（ニムロデ）が「バベルの」塔の下で
 なかば茫然として、セナール（シナル）の地に集まった
 自分に劣らず高慢ちきな者どもを眺めていた。¹⁸⁾

これは、第一の環道を進むダンテとウェルギリウスが、高慢の罪によって罰せられた13の例が刻まれた舗石の上に立つ彫像を眺めるシーンの描写であり、前述したように、聖書とギリシャ神話の双方から交互に題材を取り上げる。

例えば、最初の「高貴に創られた者」（“fu nobil creato”）とは、悪魔大王（墮天使）を示しており¹⁹⁾、これは、天使であったにも拘らず、神に反発したために天から落ちたという聖書からの典拠に基づく。

そして、二番目のブリアレーオ（ブリアレオス）²⁰⁾、三番目のティンブレーオ（アポロ）やパラード（ミネルヴァ）やマルテ（マルス）は、ギリシャ神話から²¹⁾、四番目のネンブロット（ニムロデ）は、再び聖書から²²⁾ というように、最後のギリシャ神話からのトロイアまで²³⁾、物語は交互に続くのである。

«Quei fu l'un de' sette regi
 ch'assiser Tebe; ed ebbe e par ch'elli abbia

18) 『神曲』からの原語（イタリア語）引用文は、

Dante Alighieri., *La Divina Commedia, Inferno, Purgatorio, Paradiso*, Garzanti, Torino (1988) による。『神曲』研究の入門書として、平易であるとされるからである。日本語引用文は、ダンテ・アリギエーリ著、平川祐弘訳『神曲』河出書房新社、1992年による。なお、本文中の固有名詞などは、できるだけイタリア語読みのまま引用したが、ギリシャ語、ラテン語などの慣用された読みに従ったものもある。また、聖書からの引用については、日本聖書教会により、読みもそれに従った。

19) 悪魔大王 (Lucifero) とは、光 (luce) をもたらす者 (fero) の意味であるが、また、残忍 (fiero) な光という意味もある。聖書には、「あなたがたは自分の父、すなわち、悪魔から出てきた者であって、その父の欲望どおりを行おうと思っている。」(『ヨハネによる福音書』8・44)、また、「わたしはサタンが電光のように天から落ちるのを見た。」(『ルカによる福音書』10・18)とあり、天から落ちて来た悪魔の別称とする。

20) ウェルギリウス著、岡道男、高橋宏幸訳『アエネーイス』西洋古典叢書、京都大学学術出版会、2001年、第10歌、P477-P488

Vergilius., *Aeneis*, Oxford (1972) X 565-568

21) 同上 第3歌、P105 *Ibid.*, III 85

22) 『創世記』10章 8～11

23) ウェルギリウス 前掲書 第3歌、P100, Vergilius., *Aeneis*, *op.cit.*, III 2-3

Dio in disdegno, e poco par che 'l pregi;

Inf., XIV, 68-70

「あれはテーベ（テーバイ）を包囲した七人の王の一人だ²⁴⁾、
昔も神を侮蔑し、いまもなお侮蔑している、
どう見ても尊敬している様子が見えぬ。

テーバイを包囲した王の信じた神は、昔の神、つまり、ギリシャの神ゼウス（Giove）であり、いまも侮蔑されている神とはキリスト教の神（Dio）のことを指す。そして、このように二種類の神を並列することにより、イエス（Gesù Cristo）の贖罪を契機として、贖罪以前の昔の神に、現在の神が、まるで取って代わったような意外性を読者に与える効果がある。ここにおいて、ダンテによるキリスト教の神とギリシャ神話の神、両者の親近性についての捉え方の端緒が看取されるのではないだろうか。

さらに、両者をまさしく同一神として混同した一例を取り上げたい。

E se licito m'è, o sommo Giove
che fosti in terra per noi crucifisso,
son li giusti occhi tuoi rivolti altrove?

Purg., VI, 118-120

おお、われらのために地上で十字架にかかった
至高の神よ、口にするのも畏れ多いが、
神の正義の目はよそを向いておられるのか？

最初の、「われらのために地上で十字架にかかった至高の神」（“se licito m'è, o sommo Giove”）とは、キリスト教の神を指すことは明らかである。そして、イエスの贖罪を表しているにも拘らず、ダンテは、十字架の神を“Gesù”（イエス）とせず、“Giove”（ゼウス）というギリシャ神話の神を用いている。このように、ダンテは、

24) カパネウス（Capaneo）は、テーバイ（Tebe）を包囲した王の一人。ゼウス（Giove）を侮辱したため電光に打たれて死んだ。アドラストス（Adrasto）、テュデウス（Tideo）、ヒッポメドン（Ippomedonte）、アンフィアラオス（Anfiarao）、パルテノパイオス（Partenopeo）、ポリュネイクス（Polinice）とあわせて、七王とする。

ここではさらに意図的にキリスト教の神とギリシャ神話の神を混同して、まるで同一神であるかのように扱っている (sincretismo)。仮定するならば、ダンテは、“Gesù” と “Giove” 両者の最初の文字 “G” が共通していることから、ここに一つの言葉遊び (隠喩) を思いついたのかも知れない。

ただし、ダンテの哲学的な意図について私見を述べるならば、“Dio” は、世界の存在そのものであり、被造物、いわゆる有限者には可視し得ない者 (「第一因」) である。しかしながら、十字架にかかった神、つまり、イエスは、受肉をした者であり、創造者である神が、自分自身に似せた表象としての現実態であるので、人間の精神によって存在をとらえられ認識され得る者であるといえよう。

よって、ダンテがここにおいて意図することは、キリスト教の神を人文的な古典のギリシャ神話の神と対照することによって、キリスト教の神の現実態としてのイエスのペルソーナ (“persona umana”) を強調することであり、受肉した身体を形成する知性的魂による人間性を表現することではないだろうか。そして、イエスが、理性によって人間に認識され得る者であることを強調するために、わざわざ “Gesù” を “Giove” と置き換えるという少々強引な手段を用いたのではないかと仮定されるのである。

＊

以上のようなキリスト教の神と、ギリシャ神話の神についての捉え方の特徴は、『神曲』におけるギリシャ哲学の受容、つまり、古典的なヒューマニズムの受容の問題に密接に関連しているので、さらに分析する必要があるだろう。

ダンテは、「地獄」、「煉獄」、「天国」と続く旅の中で、まず「哲学者」ウェルギリウス (Vergilius; Virgilio 前70-19)、次に「信仰の象徴」ベアトリーチェ²⁵⁾、そして、「天国」の最終段階からは、「聖人」聖ベルナルド (Bernardus 1090-1153) というように、段階ごとに案内人を変えて、「至高天」へと到達する。

25) 平川祐弘著『中世の四季』河出書房新社、1981年、P133

ベアトリーチェとマリア信仰を結びつける次のような解説がある。「ダンテはいかなる著作においても自分の母者人について直接語っていない。しかし、詩人はベアトリーチェについて語る時、また師弟関係を語って母子の関係になぞらえる時、不知不識の間に幼時の思い出を語っているかに察せられる。ダンテは母親の愛情に温く包まれて育った人であったろう。彼の母を思うの情は昇華されて聖母マリアを崇敬するの情と重なったのであろう。そしてそのマリア崇拝の気持が天上から地上へ転位した時、ベアトリーチェの像となったのであろう。」

このような旅は、人間の精神によって認識される高い段階への上昇を主題としており、神の直視を目指す霊魂の遍歴であるといえよう。

ダンテは、このように各世界における認識の到達点の段階を明確に規定しており、それは、各世界の案内人の持つ特殊性によっても理解できる。例えば、哲学・理性の象徴であるウェルギリウスは、異教徒であるがために信仰を持たないという理由で、たとえ「地獄」・「煉獄」の案内人であっても、神の愛を説明することを目的とする「天国」の案内人には決して成り得ないのである。

これについて、ダンテは、ウェルギリウスを代弁者として次のように説明する。

e s'e' furon dinanzi al cristianesimo,
non adorar debitamente a Dio:
e di questi cotai son io medesmo.
Per tai difetti, non per altro rio,
semo perduti, e sol di tanto offesi
che senza speme vivemo in disio».

Inf., IV, 37-42

キリスト教以前の人として
崇めるべき神を崇めなかったのだが、
実は私もその一人だ。
こうした落度のためにほかに罪はないのだが、
私たちは破滅した、ただこのために憂目にあい、
「天に上る」見込みはないがその願いは持って生きている」

ウェルギリウスは、このように、イエスの贖罪以前に生まれた者は、いかに偉大な人間であって、たとえ「願いは持って」(“in disio”) いようと、天国に上る「見込みはない」(“senza speme”) ことを嘆いている。ここに、ダンテは、信仰、つまり、神学に対する哲学・理性の限界を明確にするのである。ただし、「地獄」の旅は、ギリシャ古典の精神に基づくヒューマニズム、自由な人間性の表現であり、換言するならば、人間の神に対する自律性の有効的な表現の場であるといえよう。

煉獄に入ると、やがて、ウェルギリウス（哲学・理性）との別離に引き続き、ベアトリーチェ（信仰）との出会いへと至る。ベアトリーチェは、ダンテによって理想化

された究極の愛の象徴であり、神のつかわした愛の表像である。

E lo spirito mio, che già cotanto
tempo era stato ch'a la sua presenza
non era di stupor, tremando, affranto,
sanza de li occhi aver piú conoscenza,
per occulta virtù che da lei mosse,
d'antico amor sentí la gran potenza.

Purg., XXX, 34-39

この夫人の御前で茫然とふるえつつうち伏すことが
なくなってから、はや長い歳月を経た
私の魂であったが、
目でさらに確かめたわけではないけれども、
夫人から発する神秘の力に動かされて
昔日の激しい愛の力を私は身の内に覚えた。

ダンテは、ベアトリーチェとの再会の心境を次のように、「昔日の激しい愛の力を私は身の内に覚えた」（“d'antico amor sentí la gran potenza”）と述べて、熱烈な感情をあらわにする。そして、「夫人から発する神秘の力」（“occulta virtù che da lei”）として、神から与えられた隠された徳による信仰の力が、身体の中に吹き込まれるのである。

Ma Virgilio n'avea lasciati scemi
di sé, Virgilio dolcissimo patre,
Virgilio a cui per mia salute die'mi;
né quantunque perdeo l'antica matre
valse a le guance nette di rugiada
che, lagrimando, non tornasser atre.

Purg., XXX, 49-54

だが、ああ優しくしたわしい父ウェルギリウス、私が

救いを求め身を任せる常としたウェルギリウス、
 そのウェルギリウスの姿がいつのまにか消えていたのだ。
 太古の母が失ったすべてのものをもってしても、
 露で清められたこの頬がいままた
 涙で汚れてゆくのを如何ともしがたかった。

神の恩寵である信仰を受け入れるということは、人間が本来持つて然るべき、ただし、神の恩寵の下では、すでに陳腐となった古い人間性（自由意志）を捨て去ることを意味する。この一篇は、ギリシャ文化のあとにキリスト教文化が続くという歴史的推移に対するダンテの悲哀の一表現として解釈することも可能ではないだろうか。そして、永遠に神の恩寵による信仰と人間性の狭間での葛藤を拭い去ることができないところにダンテの苦しみの原点が存在するのである。このような人間の心もとなさや不安は、結果的には原罪がもたらすものであると理解できよう。

＊

ダンテは、「地上楽園」に到達すると、ベアトリーチェ、いわゆる信仰との出会いの前に、人間の祖先アダムとイブが無垢であったことを説明する²⁶⁾。それに続いて、いくつかの神の栄光を象徴するアレゴリーアを紹介する。これは、信仰を持つ前に、無垢から始まり、神の栄光である教会の上に基礎付けられるという信仰の秩序を説明するためである。

そして、次のように、脈々と続くキリスト教の歴史の流れを踏まえつつ、教会をささえる神の国の構造について解説を進めて行く。

Lo spazio dentro a lor quattro contenne
 un carro, in su due rote, triunfale,
 ch'al collo, d'un grifon tirato venne.

Purg., XXIX, 106-108

その四足の霊獣に囲まれた中を

26) 『創世記』 3章 1以降

二輪の凱旋の輦が

一頭のグリフィンに挽かれて進んで来た。

まず、聖書に登場する「四足の霊獣に囲まれた中」(“lo spazio dentro a lor quattro contenne”) ²⁷⁾ を「二輪」(“due rote”), つまり旧約と新約の聖書によってささえられた教会を象徴する「凱旋の輦」(“un carro”) を、「神性」(divinità) と「人性」(umanità) を備えたイエスの象徴である「グリフィン」(“un grifone”) ²⁸⁾ が、引いて進んでくる。

ここでは、教会が、黙示思想に基づく時代背景の中、新旧両聖書をキリスト教義の原理として基礎付けて、イエスの贖罪によって、未来、つまり、神の国へと進んで行くための秩序を説明するのである。

Tre donne in giro da la destra rota
venian danzando; l'una tanto rossa
ch'a pena fora dentro al foco nota;
l'altr' era come se le carni e l'ossa
fossero state di smeraldo fatte;
la terza pareva neve testé mossa;

Purg., XXIX, 121-126

右側の輪の近くを三人の天女が輪を組んで
舞いながら進んで来た、一人は
火の中にいるならば見わけのつかぬほど赤く、
もう一人は、その骨も肉も
緑玉 (smeraldo fatte) からできたかのような緑一色で、
第三の天女はいま降った雪かとばかりに白かった。

続いて登場する「三人の天女」(“tre donne”) とは、「愛」(赤)・「希望」(緑)・「信仰」(白) という「対神徳」(Le tre Virtù teologali [Carità, Speranza e Fede]) の三つを表すアレゴリーアである。

27) 『エゼキエル書』 1 章、『ヨハネ黙示録』 4 章 6 以降

28) グリフィン (grifone) は、栄光を象った鷲の翼と、肉体を表象したライオンの頭を持つ。
この二つは、イエスの「神性」と「人性」を表す。

これによって、ダンテは、トマスの倫理学を基本概念において、神の恩寵についての核心に迫ろうとする。

トマス・アクィナスによると、人間が至福に到達するためには神性のある方法で分有することが必要とされるが、それは人間の本性が、その固有の世俗の可能性を超えて高められることを意味しており、それを成し得るのは、もちろん神自身の力のみによるとするのである。

よって、人間を至福へと近づけるために秩序づける「徳」とは、プラトン（Platon 前 427-347）、アリストテレスなどが説いたところによる人間が自らの力によって獲得、形成するような「倫理徳」では充分ではなく、神から恩寵として授けられる「対神徳」によって完成されなければならない。

「徳」には自然本性的な能力によって獲得されるものと、恩寵によって現実化する超自然的なものがあるが、「対神徳」は超自然的な「徳」のことであって、人間は、これらの恩寵によって、生命の超越的な目的である神に直接関わるのできるのである。

Da la sinistra quattro facean festa,
in porpore vestite, dietro al modo
d'una di lor ch'avea tre occhi in testa.

Purg., XXIX, 130-132

右側の輪の近くでは葡萄染め（porpore, 紫）の服を着た四人
の天女が、
その中の三つ目の天女に従って
祭の舞を楽しげに舞っていた。

次に、「四人（“quattro”）の天女」とは、トマス神学の倫理徳の主要なものである「枢要徳」（Le quattro Virtù cardinali）を表しており、それは、「賢明」（Prudenza）・「正義」（Giustizia）・「剛毅」（Fortezza）・「節制」（Temperanza）の四種を指す。これらは、トマス・アクィナス以前においてもプラトン、アリストテレス以来、人間の自然本性的な次元での完成を目指すための諸徳の中で、根本的な位置を占めるとされてきたものである。これらの「徳」は、前述した自然本性的な能力によって獲得される「徳」であり、社会的な「徳」であるといえよう。

そして、これら「枢要徳」は、特に、「三つ目の天女」(“avea tre occhi in testa”), つまり、過去、現在、未来を見つめる三つの目を持つ「賢明」のまわりを他の天女が楽しげに舞っているという描写から、四徳の中でも賢明、つまり、思慮がそれらの中で最も重要であり、他の三徳の基本をなすということが理解できる。

このように、ダンテは、人間が神の恩寵に預かるには、神から授けられる「対神徳」と人間自身で備えるべき「枢要徳」が必要であるとする²⁹⁾。

ma pari in atto e onesto e sodo.
L'un si mostrava alcun de' famigliari
di quel sommo Ipocrate che natura
a li animali fé ch'ell' ha piú cari;
mostrava l'altro la contraria cura
con una spada lucida e aguta,
tal che di qua dal rio mi fé paura.
Poi vidi quattro in umile paruta;
e di retro da tutti un vecchio solo
venir, dormendo, con la faccia arguta.

Purg., XXIX, 135-144

敵そかな、落着いた老翁が二人見られた。
一人は、萬物の霊長のために
自然が産んだあの偉大なヒポクラテスの
流れを汲む人〔医師〕のようであったが、
他の一人は、切先の鋭く光った剣を手に、
連れとは逆の考えを示していたが、その姿は
川をさしはさんだ私にまで畏怖の情を抱かせた。
ついで賤しい装をした四人の姿が目映った、
またそうした人々すべての後から気色鋭い老翁が一人

29) トマス・アクィナス著『神学大全』 第二・二部 特殊倫理 15巻～24巻, 創文社, 1960年～

対神徳 第一—四十六問 (15巻)

枢要徳 第四十七—百七十問 (17巻)

S.Thomae Aquinatis Doctoris Angelici., *Summa Theologiae*, Prima Pars Marietti, Roma (1952)

微睡みつつ歩むのが見られた。

「対神徳」・「枢要徳」として表象した神の恩寵に引き続き、最後には、その恩寵の具現化した例として、教会の勝利をあらわす幾人かの聖人が登場する。

最初の聖人は、「偉大なヒポクラテスの流れを汲む人」(“quel sommo Ipocrate”) という説明によって、医師ルカ (Luca)³⁰⁾ を指すことが明らかにされ、「他の一人」(“l'altro”) とは、「切先の鋭く光った剣を手に」(“con una spada lucida e aguta”) 持つことからパウロ (Paolo)³¹⁾ であることが理解される。

次に続く、「賤しい装をした四人」(“quattro in umile paruta”) とは、『ヤコブ書』・『ペテロ書』・『ヨハネ書』・『ユダ書』の四書を指す。これらの諸書は聖書の中で、他よりも短いがために、その外見上「賤しい」(“umile”) と言われるのである³²⁾。

最後に登場する「老翁」(“un vecchio”) とは、『黙示録』の著者ヨハネであり、「気色鋭い」(“la faccia arguta”) というのは、すでに始まっている終末にむけてのイエスの受難を暗示している。「微睡みつつ歩む」(“venir, dormendo”) というのは、未来に待望される決定的な終末へと進む不安定な精神世界の状況を表している。そして、「すべての後から気色鋭い老翁が一人」(“di retro da tutti un vecchio solo con la faccia arguta”) という緊迫感に満ちた表現によって、近い未来に世界の終末が到来することを強調するのである。

ダンテは、地上楽園を進む列の最後尾に、終末思想のアレゴリーアを配置することによって、終末の始まりと終わりという両者の緊張関係に立つ神の恩寵を説きながら、その中を進む教会の栄光、そして、イエスを支える「対神徳」と「枢要徳」、つまり、神性と人性の微妙なバランスの上に存在する信仰の力の重要性について説明するのである。

この後、「天国」の最高位、「至高天」に到達すると、信仰の象徴であったベアトリチェの役割もここで終わり、神の愛を説くために聖ベルナルドへと引き継がれる。

e volgeami con voglia riaccesa
pre domandar la mia donna di cose

30) 『コロサイ人への手紙』 4 章 14

31) 『エペソ人への手紙』 6 章 17

32) 『ヤコブの手紙』, 『ペテロの手紙』 I, II, 『ヨハネの手紙』 I, II, III, 『ユダの手紙』の 7 文書を合わせて、「公同書簡」(epistole) と呼ばれる。パウロの 14 書簡の後に続くもので、礼拝集会などで読まれる。

di che la mente mia era sospesa.
 Uno intendea, e altro mi rispuose:
 credea veder Beatrice e vidi un sene
 vestito con le genti gloriose.

Par., XXXI, 55-60

新たに求知心が燃えあがった私は、
 念頭に浮んだ疑点を説き明かしてもらおうと思い、
 私の夫人の方を振り返った。
 だが予期していたことと答とはちがっていた。
 ベアトリーチェが見えるかと思っていたのだが、
 栄光の民の服装をした老翁が一人そこにいたのだ。

地上樂園で、案内人がウェルギリウスからベアトリーチェに入れ替わったように、「至高天」に到達して、案内人は、ベアトリーチェから「栄光の民の服装をした老翁」(“un sene vestito con le genti gloriose”), 神の栄光を身に纏った観想を象徴する聖ベルナルドに引き継がれる。何故ならば、「天国」の最終段階において、神性（三位一体）を説明するには、ベアトリーチェに象徴される信仰、つまり、人間自身による能動的な理性だけでは不十分であり、さらに神の愛を観察するための観想が必要とされるからである。

Cosí orai; e quella, sí lontana
 come pareo, sorrise e riguardommi;
 poi si tornò a l'eterna fontana.

Par., XXXI, 91-93

私がこう話した。すると彼女はいかにも遠くに見えたが、
 微笑してじっと私を見つめ、
 ついで永遠の泉の方へ向きをかえた。

最終的に、ベアトリーチェは、「永遠の泉」(“l'eterna fontana”), つまり、涸れることのない「無限の善」(prima virtù) の湧き出る方向へ「向きをかえた」(“si tornò”)

とされる。つまり、このことは、役割りを終えたベアトリーチェが、もといた神のもとへと帰ることを意味する。この場に臨んで、ダンテが、ウェギリウスの場合のように、心に強い感傷を覚えないのは、「煉獄」を通過して、人間性（質量としての存在）を拭い去ったことによって、あらゆる存在者の第一の根源である神が、すべてを超越する完全性として理解されるからである。よって、自身の存在を包むすべての現象が自身を至福へと導く働きをするのである。

以上を説明するために、ダンテは、トマス神学の精神的認識論に基づいて、抽象の第一段階の「自然学」(naturalistica)、抽象の第二段階の「数学」(matematica)、抽象の第三段階の「形而上学」(metafisica)へと上昇することによって、人間が、最終的な目的である神の認識に到達するという、三段階の認識構造を用いる³³⁾。

つまり、まず「地獄」では、認識の第一段階として、感覚的で質量的な事物の本質を認識することを目的とする。次に、質量的な規定を排除した事物のあらゆる内容がさらに捨て去られて、それらが象徴化されることによって得られる数学的対象を認識するまでの段階を上昇する。

次に「煉獄」では、第二段階として、さらに、質量的な規定が排除されることによって、事物は、認識の考慮の外におかれ、まず存在者が存在するものとして純粋に主題化されるまでの段階へ到達する。

そして最後に、「天国」では、第三段階として、実体や精神といった質量を含まない本質を認識して、あらゆる存在者の第一の根源である神（第一因）が、すべてを超越する完全性であることを洞察するのである。

＊

以上のように、「神曲」からの引用を基にして、ダンテの捉えるところの神と人間認識の問題について考察した。

さらに、これらの認識に基づく、ダンテの世界観における神と人間存在の関係の特殊性について考察したい。

ダンテは、神の絶対性の継続に対する人間の自律性の対立と融和の相反する二面性について、絶対的な神と人間関係を「神の世界」(真理, *verità*)、「現実の世界」(現実, *realtà*)という二つの価値観念に分けて、二元論的に扱っている。

33) トマス・アキナス 前掲書、第一—八十四問七項 6巻

ダンテは、「神の世界」における問題として、人間による神認識を主題に掲げる。前述したように、ダンテは、キリスト教の神とギリシャ神話の神を対比しながら並行して交互に紹介している。例えば、ギリシャの神は、人性を備えることによって理解される神であるから、当然、絶対的なキリスト教の神の恩寵のもとに存在するものとして理解される。ただし、人間の自律性を主体としてその実存を認識しようとするならば、それによって知覚される範囲の中に限定して、ある程度の理性による自由を認めることは可能であろう。この問題については、信仰の有無と、贖罪の相関関係によって説明される。

e tutti suoi voleri e atti buoni
sono, quanto ragione umana vede,
senza peccato in vita o in sermoni.
Muore non battezzato e senza fede:
ov' è questa giustizia che 'l condanna?
ov' è la colpa sua, se ei non crede?"

Par., XIX, 73-78

その男の考える事、為す事はすべて
人間理性の及ぶかぎりでは優れている。
その生涯を通じ言説にも言動にも罪を犯したことがない。
その男が洗礼を受けず信仰もなくて死んだとする。
その彼を地獄に墮とすような正義はどこにあるのだ？
彼に信仰がないとしてもそのどこに罪があるのだ？』

贖罪以前の人が神によって救われる可能性の有無については、ダンテにとっては、まさしく自身の靈魂に内在する人間性に関わる問題であった。何故ならば、少なくとも当時のテキストの多くは、アリストテレスなどの古代ギリシャ哲学やその他数多くの古代ギリシャ文学の知識に裏付けられており、つまり、それらは贖罪以前の知識によって説明されていたからである³⁴⁾。ダンテは、キリスト教神学の価値観の中におけるギリシャ古典の存在価値について、ウェルギリウスを自身の代弁者とすることに

34) ダンテは、「地獄」の構想を『アエネーイス』によることは明らかである。

ウェルギリウス 前掲書 第6歌、P242以降 Vergilius., *Aeneis*, *op.cit.*, VI

よって、その苦悩を次のように述べる。

però che gente di molto valore
conobbi che'n quel limbo eran sospesi.

Inf., IV, 44-45

非常な価値がある人々が何人もこの辺獄の中で
どちらつかずになっているのを知ったからだ。

Io son Virgilio; e per null' altro rio
lo ciel perdei che per non aver fé».

Purg., VII, 7-8

私はウェルギリウスだ、信仰がなかったから、
ほかに罪はなかったが、天国を失った」

そして、天国十九歌では、他宗教の人々が神の救済に値するかという難題について積極的な問題提起をする。

“Un uom nasce a la riva
de l'Indo, e quivi non è chi ragioni
di Cristo né chi legga né chi scriva;

Pax., XIX, 70-72

『誰か男がインダス河畔（“la riva de l'Indo”）で
生まれたとする、その地にはキリストについて語る人も、
読んで教える人も、書いて記す人もいない。』

ダンテは、たとえ人間的に優れた人であっても、洗礼や信仰を持たないという理由によって、「地獄」へ落ちるという正義（神の意思）について疑問を抱いていた。これは、当時、アラブを経由して導入されたギリシャ古典を受容した神学の価値基準に対する問題提起として解釈できよう。何故ならば、前述したように、彼自身のみなら

ず、当時のスコラ学においても、アラブ語、ラテン語に重訳されたギリシャ古典、つまり、異教徒の哲学・文学によって解釈されたからである³⁵⁾。この疑問に対して、神の栄光を表す「鷲」(“Aquila”)は次のように答える。

Oh terreni animali! oh menti grosse!

La prima volontà, ch'è da sé buona,

da sé, ch'è sommo ben, mai non si mosse.

Cotanto è giusto quanto a lei consuona:

Par., XIX, 85-88

ああ地上の動物よ！　ああ粗野な頭脳よ！

それ自身が善良である原初の意はかつて

至上善であるそれ自身から外れたことはなかった。

その意に和するものはみなすべて正義なのだ。

「それ自身が善良である」(“sé buona”)とは、神の善意であり³⁶⁾、「原初の意」(“la prima volontà”)とは、聖書の内容を指している。そして、そこに含まれるすべての言葉は神の意思に基づくものであるから、「みなすべて正義」(“è giusto”)であることを確認するのである。さらに、次のように続く。

tal è il giudicio eterno a voi mortali».

Par., XIX, 99

永遠の裁きはおまえら人間には不可解であるのだ」

このように、「鷲」は、神の意思における人間の考察の限界を指摘して、神の正義

35) 7世紀以降、アラブの哲学者はギリシャ哲学を受容し、それらに文献は彼らによってアラビア語に翻訳され始めた。その後、13世紀頃までは、ギリシャ的な学術研究の中心であった。それらのテキストがヨーロッパに受容されるには、プラトンに関しては、フィチーノのラテン語訳プラトン神学(1484年)まで待たなければならず、アリストテレスの著作に関しては、アベロエス(Averroes; イブン・ルシュド Ibn Rushd 1126-98)が本格的な翻訳活動を行なうまで、ファーラービー(al-Fārābī 872頃-950頃)やアビセンナ(Avicenna; イブン・シーナー Ibn Sīnā 973/80頃-1037)などの新プラトン主義的な翻訳が存在するのみであった。

36) トマス・アクィナス 前掲書、第一—十九問七項 2巻

は人間の知恵によっては図りがたいことを強調する。

しかしながら、ダンテは、栄光に輝く賢王の魂の中に、リベウス³⁷⁾とトラヤヌス³⁸⁾の魂が含まれることに疑問を抱く。所謂、彼らは、神の恩寵に無縁のイエスの贖罪以前の靈魂だからである。

De' corpi suoi non uscì, come credi,
Gentili, ma Cristiani, in ferma fede
quel de' passuri e quel de' passi piedi.
Ché l'una de lo 'nferno, u' non si riede
già mai a buon voler, tornò a l'ossa;
e ciò di viva spene fu mercede:

Par., XX, 103-108

肉体を離れた時、彼らは、おまえの考えと違い、
異教徒ではなく、信仰堅固なキリスト者だった、
一人は御足がやがて痛むことを、他は痛んだことを信じた。
こうして一人は、善意の二度と訪れることのない
地獄から、骨をつけた人間となって戻ったが、
これこそ熾烈な望みのおかげなのだ。

一般的に、洗礼を受けずに信仰を持たぬ者は、神の恩寵には預かりえないにも拘らず、実際、彼らは神のそばにいるのである。

この理由について、「驚」は、さらに続けて、「御足がやがて痛むことを、他は痛んだことを信じた」(“fede quel de' passuri e quel de' passi piedi”)と説明する。足の痛みとは、釘によって十字架に打ち付けられたイエスの足の痛み、つまり、受難を指していることから、リベウスは、イエスの受難をあらかじめ予見したという理由によって、そして、トラヤヌスは、すでに起こったイエスの受難による贖罪を信じたという理由によって、たとえ贖罪以前、或は、信仰がなかった靈魂であったとしても、後に、信

37) リベウス (Rifeo) については
ウェルギリウス 前掲書 第2歌, P70, P73, P75
Vergilius., *Aeneis*, *op.cit.*, II 339, 394, 426-427 に出典有り。

38) トラヤヌス (Traiano; Traianus, Trajanus 52-117)。ローマ五賢帝の一人。

仰を得る機会があれば、神の恩寵に適うということを説明するのである。さらに続けて、「こうして一人は、善意の二度と訪れることのない地獄から、骨をつけた人間となって戻った」(“l’una de lo ’nferno, u’ non si riede già mai a buon voler, tornò a l’ossa”)とあり、彼らのうちの一人、トラヤヌスは、一度地獄に落ちながら「熾烈な望み」(“buon voler”)つまり、祈りによって、「天国」に引き上げられたとされる。その理由についてさらに続ける。

il cui valore
mosse Gregorio a la sua gran vittoria;
i’ dico di Traiano imperadore;

Purg., X, 74-76

その徳に動かされて
グレゴリウス (“Gregorio”) が偉大な勝利を与えたのだが、
この人はほかならぬ皇帝トラヤヌス (“Traiano”) だった。

つまり、「地獄」に落ちたとはいえ、トラヤヌスには「徳」(“valore”) が備わっていたために、その徳の力によって、聖グレゴリウスは心を動かされ、祈りによって、「偉大な勝利」(“la sua gran vittoria”) を彼に与えた。つまり、天国に引き上げたのである。

以上のように、ダンテは、神の恩寵に預かるためには、贖罪以前や異教徒であることに差別はなく、熱烈な希望、つまり神に対しての能動的な愛が必要であり、そして、そこから生じる祈りがすべてに勝ることを強調する。

祈りの救いに対する有効性について説明する例がもう一つある。

Con suoi prieghi devoti e con sospiri
tratto m’ha de la costa ove s’aspetta,
e liberato m’ha de li altri giri.
Tanto è a Dio piú cara e piú diletta
la vedovella mia, che molto amai,
quanto in bene operare è piú soletta;

Purg., XXIII, 88-93

敬虔な祈偲と嘆息とでもって彼女は僕を
 予定されていた場所から連れ出し、
 他の圏も通り越して、上へ僕を引きあげてくれた。
 僕がこよなく愛した妻は
 ただ一人善行を施している。それが類い稀なだけに
 神の御意にかなない、神に愛でられているのだ。

フォレーゼ・ドナーティは、生前、食道楽の罪を犯したにも拘らず、予定よりも早く「煉獄」の第六圏に到達している。彼の妻ネルラの「善行」(“bene operare”)を取り上げる。つまり、ネルラの祈り(“suoi prieghi”)を善行として、たとえ、個人の善行が神の救いに値しないとしても、現世に残された人々の祈りが「類い稀」(“quanto”), つまり、熱烈であれば、その恩恵によって、予定より早く神の恩寵に預かり得るとする。

これらの説明によって、ダンテは、神の恩寵に対する、現世における能動的な人間の祈りの有効性を明らかにするのである。

ここにおいて、ダンテは、アリストテレスの四原因説に基づくトマス神学によって人間の存在の問題を整理する³⁹⁾。まず、内的原因である質量因と形相因を分離して、形相の中においてさらに本質と存在を区別する。そして、本質に含まれる目的因と存在を証明する作用因を提示する。よって、本質である神の恩寵に預かる(「目的因」)ためには、人間の自由意志による存在としての能動的な働き(「作用因」)が有効であるとするのである。

ダンテは、以上のような「神の世界」の人間による神認識の問題に対して、他方、「現実の世界」における問題として、理想的な社会活動のための宗教と政治の関係を主題に掲げる。例えば、トマス・アクィナスは、この問題について、アリストテレスの理論を基に、政治を神の法の中に組み入れるべき方法を提示して、政治における神の權威の優越性を確立することを理想とした。しかしながら、ダンテは、さらにそれだけでは十分とせず、政治と宗教的な權威は互いに干渉すべきではないとして、政教分離の必要性を主張した。

39) トマス・アクィナス著『神学大全』第二・一部 一般倫理 9巻～14巻、創文社、1960年～
 アリストテレス著、出隆訳『形而上学』アリストテレス全集12巻、岩波書店、1968年
 Aristotelis., *Opera Omnia Graece et Latine*. 5 Vols, Firmer Didot, Paris (1883-1889)

Soleva Roma, che 'l buon mondo feo,
 due soli aver, che l'una e l'altra strada
 facean vedere, e del mondo e di Dio.
 L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada
 col pastorale, e l'un con l'altro insieme
 per viva forza mal convien che vada;
 però che, giunti, l'un l'altro non teme:

Purg., XVI, 106-112

ローマが世界を立派に統治していたころは
 いつも二つの太陽が輝いていた、[皇帝と法王は]
 それぞれ現世の道と神の道とを照らしていた。
 だが一つの光が他の光を消し、剣と杖とが
 一本に合体してしまった。この両者が結びつくと
 これではどうしてもうまくゆく道理がない。
 合すれば、互いに恐いものなしになるからだ。

ダンテは、古代ローマ時代のように皇帝権力（政治）と法王権力（教会）、つまり、聖と俗は、分離して独立していることが理想であると考えた⁴⁰⁾。しかし、すでに現在では、「一つの光が他の光を消し、剣（“la spada”）と杖（“il pastorale”）とが一本に合体してしまった」（“l'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada col pastorale, e l'un con l'altro insieme”）とあるように、法王が皇帝の権力を奪ったことによって、法王に権力が集中し拡大するという結果を招き、互いに警戒しながら牽制することがなくなったために、両者が本来別々に備えるべきであった、絶対的な権力が失墜してしまったことを嘆くのである。

ダンテは、前述したように、神の国においては、神の恩寵と人間の自由のコントラストを明確にするために、キリスト教の神に対して、ギリシャの神を人間性の象徴として提示した。そして、現世においては、信仰と権力の分離をアピールするために、信仰の象徴である教会に対して、政治の象徴としてローマ皇帝を対比させるのである。

40) 後世において、ダンテのこのような宗教と政治に対する態度は、しばしば政教分離、或は、国家主義運動のプロパガンダとして利用されてきた。よって、『神曲』についても内容よりもむしろ表面的なイメージのみが先行した傾向がある。

このようなギリシャの神やローマ皇帝の受容は、当時としては進歩的であり、トマス神学から一步踏み出した、アリストテレス哲学により近い人間観であるといえよう。ここにダンテから後世に受け継がれるヒューマニズムの一側面が看取されるのである。

＊

最後に、神の恩寵に含まれる神の愛と人間の理性の関係を詳細にするために、ギリシャ哲学の影響を受けたことが顕著な一例を取り上げたい。

ché 'l bene, in quanto ben, come s'intende,
cosí accende amore, e tanto maggio
quanto piú di bontate in sé comprende.
Dunque a l'essenza ov' è tanto avvantaggio,
che ciascun ben che fuor di lei si trova
altro non è ch'un lume di suo raggio,
piú che in altra convien che si mova
la mente, amando, di ciascun che cerne
il vero in che si fonda questa prova.
Tal vero a l'intelletto mio sterne
colui che mi dimostra il primo amore
di tutte le sustanze sempiterne.

Par., XXVI, 28-39

善は、善であることが理解されるかぎり、たちどころに愛に火を点じます。そしてその善が完全に近ければ近いほど、その力も大きいのです。それゆえ完成の度合がはるかに高く、そのためにその外にある善はみなせいぜいその光輝が放つ個々の光線でしかないようなあの本質を目指して、この論証の奥にひそむ真実を見てとる知性は、愛にうながされ、他のいかなるものもさしおいて、まず近づいてゆくはずなのです。

こうした真理を私に理解させてくれる人は
すべての永遠の存在の
原初の愛を私に示してくれた人でした。

ダンテはあらゆる人は至上善である神を望むということを前提において、その本質に向かう三段論法（*sillogismo*）を提示する⁴¹⁾。まず、人は理性によって、いくつかの「善」の中（*in quanto ben*）における、ただ一つの「善」（*l'bene*）を理解することにより、その「善」に対しての「愛」（*amore*）を深める。そして、その「善」の力が完全であればあるほど、そこに含まれる善意の力（*bontata*）もさらに大きくなるのである。続いて、その他のいくつかの「善」、つまり神以外の「善」が、所詮、神の放つ光にすぎないことを理解する人間の「知性」（*la mente*）は、「原初の愛」（*il primo amore*）つまり、神の愛に促されて（*mi dimostra*）、他のいかなる存在よりも神に近づくのである。よって、人は神が最も愛する対象となるのである。

“Per intelletto umano
e per autoritadi a lui concorde
de’ tuoi amori a Dio guarda il sovrano.

Pax, XXVI, 46-48

「人間の知性と
その知性に和する権威とに従って、
君の愛の中で最高の愛は神のために取っておくがよい。

さらに、改めて神の真理を求めるために「人間の知性」（*intelletto umano*）と「その知性に和する権威」（*autoritadi a lui concorde*）、つまり、人間の知性に合致する聖書に記載された言葉の重要性を強調して、天国の最後の段階に至る前までは、人間の知性が、神の真理を求めるために必要であるとする。そして、そこから生じる最高（*il sovrano*）の愛で神を愛することによって、神の恩寵に預かることができるのである。そして、結果的に神の絶対性を認識して、知性は、神の意思と一体になるのである。

41) アリストテレス著、茂手木元蔵訳『エウデモス倫理学』 アリストテレス全集 14 巻、岩波書店、1968 年、P161 以降

ダンテは、『神曲』において、靈魂の不死の問題はトマス神学の範囲内におさめ、むしろ、人間の知性の不朽について論じた⁴²⁾。しかしながら、以上のような哲学的論証においては、神を第一因として、それに人間の魂が合致することを理想としたアリストテレスや、そのために最高の愛を用いるべきであるとする新プラトン主義の影響が看取される⁴³⁾。このような人間の存在観の中に、ダンテのヒューマニズムの原点が覗えるのである。

＊

以上、ダンテの『神曲』に見られる中世イタリアのヒューマニズムについて、幾つかの特徴的な引用を基に考察した。ダンテは、当時のスコラ学を中心であった靈魂と神の形而上学の問題について、むしろ、それを仲介する人間の知性を興味の対象とした。それは、教父からトマスまで引き継がれてきた神学の支配から人間の自由を獲得するためのダイナミックな試みであった。ダンテ以降、人間の知性の問題はルネッサンスの主要テーマとなり、哲学・文学のみならず他の学問分野をも神学から分離した。そして、結果的に、15世紀以降の天文学、科学などの自律を促し、間接的ではあるが、既存の神学についての批判を提起することによって、宗教改革への礎となったのである。

42) アリストテレス著、加藤信朗訳『ニコマコス倫理学』アリストテレス全集13巻 岩波書店、1973年

43) アリストテレス著、出隆訳『形而上学』アリストテレス全集12巻、岩波書店、1968年
例えば、聖ベルナルは、靈魂と神の意思との婚姻などによって、愛による人間と神の合一、或は、両者の意思の合致を説いた。
聖ベルナルド著、山下房三郎訳『雅歌について』あかし書房、1988年